

The State of Nature, the Original Position and the Problem of historical Memory

Francisco CASTILLA URBANO

Universidad de Alcalá

Recibido: 12-11-2006

Aceptado: : 23-01-2007

Resumen

La comparación entre el concepto de *estado de naturaleza*, tal y como aparece en las teorías contractualistas de los siglos XVII y XVIII, y la *posición original* de la teoría de la justicia de John Rawls, sirve para poner de manifiesto los supuestos, dificultades y limitaciones de esta última. A pesar de sus pretensiones, la posición original no justifica la búsqueda y existencia de una *sociedad bien ordenada*, y está lejos de alcanzar la brillantez y coherencia con la que sus antecesores (Hobbes, Locke o Rousseau) argumentaron a favor de sociedades donde reinara la seguridad, la libertad o la igualdad. Además, Rawls, al reducir la justicia a un bienestar material que ha de llegar, desconoce el importante papel que la memoria histórica desempeña a la hora de reclamar la resolución de las injusticias del pasado.

Palabras clave: contractualismo, estado de naturaleza, posición original, teoría de la justicia, Rawls.

Abstract

The comparison between the concept state of nature, as it appears in the contractualist theories of XVII and XVIII centuries, and the original position of the the-

ory of justice by John Rawls, reveals the assumptions, difficulties and limitations of the latter. In spite of its claims, the original position does not justify the search and existence of a *well ordered society*, and it is far away from reach the brightness and coherence with which their predecessors (Hobbes, Locke or Rousseau) argued on behalf of societies where safety, freedom or equality ruled. Besides, Rawls, on amounting justice to a material welfare which must arrive, does not know the important role that the historical memory plays when claiming the resolution of the injustices from the past.

Keywords: Contractualism, State of Nature, Original Position, Theory of Justice, Rawls.

1. Del estado de naturaleza a la posición original

Las teorías contractualistas de los siglos XVII y XVIII encuentran en el estado de naturaleza su origen, legitimidad, finalidad y limitaciones; es, en efecto, a partir de tal concepto como se va a concebir el origen de la sociedad civil, origen que es a la vez una descripción del momento anterior a su comienzo, la génesis del Estado y, sobre todo, una explicación de su causa o fundamento. Esa descripción permite imaginar un momento histórico o meramente hipotético, que facilita el análisis de los elementos de la sociedad política por separado. Aparece de esta forma su constitutivo último, el individuo desvinculado de la comunidad, ajeno a cualquier ley humana, sin otra autoridad que su propio ser y guiado por el interés propio¹.

La deconstrucción de la sociedad, como si de una realidad física se tratara y de forma similar a como la epistemología de la época venía postulando para las realidades naturales², hará del estado de naturaleza un lugar de enfrentamiento, de inseguridad o de degeneración, pero en todos los casos requiere de un segundo momento en el que los elementos a los que se ha llegado se unan para dar cuenta de la constitución de lo que con anterioridad se había descompuesto. El estado de naturaleza se revela entonces como el fundamento de un Estado dotado de una legitimidad

¹ Rasgos que diferencian el estado de naturaleza del contractualismo clásico de sus antecesores; véase F. Castilla Urbano, "El concepto de «estado de naturaleza» en la escolástica española de los Siglos XVI y XVII", *Anuario de Filosofía del Derecho*, XII (1995), pp. 425-445.

² J. J. Rousseau, *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en *Discursos*. Prólogo, traducción y notas de M. Armiño. Madrid: Alianza, 2003, pp. 233-234: "No hay que tomar las investigaciones que se pueden realizar sobre este tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a los que todos los días hacen nuestros físicos sobre la formación del mundo".

basada en la propia capacidad humana, individualmente considerada, para decidir lo que más le conviene.

En las distintas teorías contractualistas clásicas el pacto legitimador, en estricta coordinación con la concepción del hombre en el estado de naturaleza, va a revestir formas muy diversas, desde el convenio entre cada una de las partes (excepto el soberano), hasta la unidad moral de todos, pasando por la subordinación de determinados derechos individuales a la autoridad; diversas son también las expresiones del poder político que surgen de dicho pacto, y que van desde la autoridad omnipotente del gobernante, hasta la voluntad de toda la comunidad, o el mandato de la mayoría del cuerpo social. Lo importante, por encima de estas diferencias, será que todas las teorías contractualistas presentarán estos elementos en una combinación que pone en primer plano los derechos individuales (a la vida, libertad, propiedad, etc.) que el hombre poseía en el estado de naturaleza, los fines (seguridad, libertad, igualdad, etc.) que el poder político ha de garantizar para evitar la reproducción de ese estado de naturaleza, y los límites excedidos los cuales los individuos recuperan el derecho a desobedecer o resistir los mandatos de la autoridad política (por producirse un estado de naturaleza redivivo)³.

Será fundamentalmente este último rasgo el que otorgará al contractualismo el carácter de filosofía social y política triunfante en los siglos XVII y XVIII. Una burguesía en pleno apogeo se servirá del paso del estado de naturaleza al estado civil como un epítome ideológico de la sustitución del caos por el orden, de la incertidumbre por la seguridad, de la desconfianza por el triunfo de lo reglado, de la propiedad sometida a impuestos arbitrarios por la propiedad inviolable, de la subordinación según el grupo de pertenencia por la libertad general de las personas, y del privilegio por la igualdad jurídica. En definitiva, la ficción del contrato que pone fin al estado de naturaleza servirá para equiparar cualquier organización política que no cuente con el consentimiento, la libertad y la igualdad de derechos de sus miembros a un orden obsoleto, cuando no al desorden impuesto, y que reclama su superación.

Si este clima ideológico es el que otorga sentido a la hipótesis de un estado de naturaleza y a su superación a través del contrato social, cabe plantearse lo que la resurrección del neocontractualismo en una época tan distinta de los siglos XVII y XVIII como la nuestra supone de equivalente, añadido o diferente⁴. En este sentido, el concepto de *posición original*, tal y como se desarrolla en la teoría de la justicia de John Rawls, se ofrece como una piedra de toque inigualable para la comparación⁵.

³ E. Fernández, "El contractualismo clásico (siglos XVII y XVIII) y los derechos naturales" (1983), en *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid: Debate, 1987, pp. 127-173.

⁴ Nuestro análisis se inscribe, por tanto, dentro de la Historia de las ideas, aunque, como veremos, será inevitable introducir consideraciones pertenecientes al campo de la ética y la filosofía política.

⁵ Dado nuestro interés comparativo no importa que, en respuesta a las críticas y comentarios recibidos por su *Teoría de la justicia* (México: F.C.E., 1985 (1971)), Rawls llegue a la conclusión de "que

2. La posición original y el problema de la representación

La posición original es una situación hipotética en la que se sitúa a los individuos para que establezcan su concepción del bien, pero sometidos a una serie de restricciones que les llevan a elegir la noción de justicia desde la perspectiva de la imparcialidad. Aunque en esta búsqueda de la justicia se ha querido ver un cambio entre la teoría de Rawls y el esquema contractualista clásico argumentando “que el planteamiento no tiende a la fundación del Estado, sino a la «elección racional» de los principios legítimos del orden político”⁶, no puede ignorarse que los teóricos del contrato social *fundan* la sociedad política desde el estado de naturaleza no tanto porque aquella no exista, sino porque quieren dotarla de una legitimidad que, en su situación, no posee. Se trata, por tanto, no de instituir un Estado, sino de fundamentarlo desde unos principios diferentes de los existentes hasta ese momento. Estos principios no van a ser los mismos que aparecen en la teoría de Rawls, pero tampoco eran coincidentes entre sí la seguridad, la libertad o la democracia a la que apelaban los distintos pensadores contractualistas.

Las personas que se encuentran en la situación inicial son individuos definidos teóricamente⁷ que, con la finalidad de lograr una idea de justicia más clara, actúan como representantes del resto de la sociedad⁸. Esa representatividad no deja de constituir un problema: la preocupación de Rawls por lograr una concepción de la justicia válida para todas las personas y generaciones, le lleva a convertir a quienes debaten en la posición original en cabezas de familia interesados en promover el bienestar de, como mínimo, sus descendientes más inmediatos; sin embargo, eso significa dejar fuera a quienes no encajan en esta categoría: individuos que se sen-

la idea de una sociedad bien ordenada de la justicia como equidad, tal como se utilizó en la *Teoría*, es irrealista” (*El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996 (1993), p. 12), y que, acorde con ello, la pretensión de establecer la moral necesaria que guiaba aquella obra ceda paso a la búsqueda más modesta de una concepción exclusivamente política, no metafísica, de la justicia: “Lo verdaderamente crucial es reconocer siempre los límites de lo político y de lo practicable” (ibídem, p. 215). Cambian los objetivos pero se mantienen los métodos, como señalan C. Kukathas y P. Pettit (*Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge: Polity Press, 1990, p. 143), para la etapa que lleva a *El liberalismo político*: “El recurso contractualista de la posición original es reinterpretado ahora por Rawls como una solución al problema de encontrar una concepción convenientemente factible”. Lo importante de esta posición original es que no sólo no desaparece, sino que Rawls la amplía con una segunda posición original en *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*. Barcelona: Paidós, 2001 (1999), pp. 43-48.

⁶ J. Bidet, *John Rawls y la teoría de la justicia*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2000, p. 41. Por lo demás, Rawls (*Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 33) parece compartir esta visión del contractualismo clásico: “hay que recordar que el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales”.

⁷ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 174.

⁸ Ibídem, p. 154. En *El liberalismo político* (p. 54 y ss.), Rawls afianza esta idea insistiendo repetidas veces en “que hay que entender la posición original como un mecanismo de representación”.

tirán perjudicados en sus intereses al no contar con representantes de sus mismas características en esas discusiones. Los representantes no sólo eligen lo que consideran justo para sí y sus parientes, lo que ya de por sí podría ser objeto de rechazo por parte de algunos de ellos, sino para toda la sociedad. Las personas que no han pactado esas condiciones o que no consideren que existían representantes legítimos de sus intereses entre los que allí negociaban, pueden no sentirse obligadas a cumplir o considerar justo lo que establece el contrato. El derecho de los representantes en la posición original a decidir lo que puede ser distribuido equitativa o desigualmente no sólo es cuestionable, como lo es su capacidad para establecer unos principios que podrían no ser considerados los más adecuados por parte del resto de los miembros de la sociedad⁹, sino que en algunos casos, como el de las mujeres dentro de la familia, puede contribuir a reforzar la dependencia¹⁰.

En realidad, lo que se encuentra detrás de esta objeción es la capacidad de los individuos para representar en un tema de tanta trascendencia como es la elección de los principios de la justicia, a otros. De nuevo, la comparación con el contractualismo de Hobbes y Locke parece inevitable: casi parecería que se trata de retomar una representación que guarda un enorme paralelismo con las formas parlamentarias censitarias, más que con las abiertas, pues aunque los representantes se esfuercen por escuchar a sus representados, por mucho que su disposición sea la mejor que quepa imaginar, siempre queda la duda acerca de su preparación en determinados temas, respecto a situaciones que sólo conocen de verdad quienes las viven, y que probablemente ellos valoran de manera peculiar dentro de sus planes de vida. Esto lleva a la necesidad de plantear hasta qué punto la posición original debe construirse sobre la participación de unos sujetos sometidos a la restricción de la información de la que disponen, y la exclusión de otros, y en qué medida no sería más apropiado hacer uso de una ética discursiva que “ve incorporado el punto de vista moral en el procedimiento de una argumentación verificada intersubjetivamente y que lleva a los participantes a una *ampliación* idealizante de sus perspectivas interpretativas”¹¹.

Rawls ha dado una respuesta alternativa para la situación en la que se trata de elegir principios válidos para todas las generaciones, pero no está claro que venga

⁹ M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000 (1982), p. 133.

¹⁰ M. C. Nussbaum, “Rawls and Feminism”, pp. 488-520, en Freeman, S., ed., *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 506, argumenta que si los representantes en la posición original son cabezas de familia, se “hace más difícil para la teoría evitar injusticias dentro de la familia”, a pesar de lo cual afirma (p. 514) que “La obra de John Rawls ofrece intuiciones importantes acerca de la justicia para el pensamiento feminista. En algunos aspectos, su teoría puede ser adaptada para satisfacer las críticas feministas más serias que se le han hecho”.

¹¹ J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón” (1995), en Habermas, J. / Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*. Introducción de F. Vallespín. Barcelona: Paidós / I.C.E. – U.A.B., 1998, p. 52.

a resolver todos los problemas que plantea esta cuestión: propone asumir una especie de imperativo que consistiría en el principio “que los miembros de cada generación (por lo tanto, de todas las generaciones) adoptarían como el principio a seguir por su propia generación y como el principio que desearían que las generaciones anteriores hubieran seguido (y que fueran a seguir las venideras), por lejos que nos remontáramos en el tiempo pasado (o por venir)”¹². Esta opción no resuelve la situación de aquellas familias que viven en la indigencia más absoluta, ni es válida para quienes se ven obligados por las circunstancias de necesidad a hacer uso de recursos (energéticos, medioambientales, etc.) que deberían proteger para las siguientes generaciones. Por tanto, la propuesta sigue sin resolver de manera satisfactoria el problema de la representatividad de los individuos en la posición original.

3. Los excesos del velo de la ignorancia

Una vez dentro de la posición original, los representantes deben someterse a una serie de limitaciones, que Rawls denomina “restricciones formales del concepto de lo justo”¹³. Éstas establecen que los principios escogidos deben ser generales (evitando con ello las ventajas de individuos o asociaciones concretas), universales en su aplicación, públicos, deben servir para regular demandas en conflicto y han de tener carácter definitivo. Este último rasgo resulta un tanto discutible: ignoramos en qué circunstancias deberán moverse las generaciones futuras, como las que nos precedieron no pudieron calcular las que nos tocaría vivir en el presente. Esa incertidumbre hace que ninguna decisión, por muy razonable que sea en un momento dado, pueda ser admitida de forma imperecedera. La elección de los principios de la justicia bajo el velo de la ignorancia deja de lado el carácter temporal de la existencia humana, alcanzando un resultado que “no es un punto de vista moral, sino un punto de vista no humano, desde cuya perspectiva las cuestiones morales no se clarifican, sino que se deforman y se distorsionan”¹⁴.

Las restricciones formales son acompañadas de otro requisito: el *velo de la ignorancia*; éste tiene como objetivo evitar la búsqueda del propio provecho, incluso de forma involuntaria o inconsciente, haciendo que quienes deben decidir los principios de la justicia desconozcan sus circunstancias particulares y se vean obligados a elegir esos principios teniendo en cuenta sólo las consideraciones más gene-

¹² *El liberalismo político*, ed. cit., p. 310.

¹³ *Teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 156-162.

¹⁴ R. P. Wolff, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*. México: F.C.E., 1981 (1977), p. 91.

rales y racionales¹⁵. El objetivo, conseguir una concepción de la justicia equitativa que pueda ser aceptada por todos los ciudadanos de una sociedad, al margen o por encima de las desigualdades y creencias particulares de cada uno, es irreprochable; sin embargo, las exigencias parecen incompatibles¹⁶: ¿cómo pueden los individuos ser concebidos como seres que tienen deseos concretos y conocimiento de los mismos, a la vez que se ven obligados a ignorarlos para ponerse de acuerdo en torno a los principios de la justicia?

Despojados de sus atributos, fines e intereses, los sujetos que caen bajo el velo de la ignorancia quedan tan al margen de sus preocupaciones y de su ser real que no parecen ser ellos mismos. Sin embargo, esto no impide que deban decidir por todas las normas de su comunidad. Mas, cualquier representación que quiera ser acorde con los intereses de los representados, exige un conocimiento de su situación y necesidades que se contradice con la ignorancia que deben exhibir los que deciden en la posición original¹⁷. Como ocurre con el estado de naturaleza clásico, lo que es anómalo desde el punto de vista de la vida real, la vida asocial de los individuos o, en el caso de Rawls, la existencia desnuda, se convierte en el modelo a partir del cual se eligen las características que deben regir la vida cotidiana. No sólo parece extraño que el desconocimiento y el supuesto de los intereses egoístas generalizados deba tenerse en cuenta para forjar la comunidad justa, sino que éstos ni siquiera pueden ser considerados valores neutrales desde el punto de vista social¹⁸.

¹⁵ *Teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 162-164. El desconocimiento de estos individuos se extiende al lugar que ocupan en la sociedad, su posición o clase social, sus talentos y capacidades naturales (inteligencia, fuerza, etc.), así como a su concepción del bien, los detalles de sus planes de vida y su carácter o psicología; tampoco conocen las circunstancias particulares de su sociedad: su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización, y también ignoran la generación a la que pertenecen. Estamos, por tanto, ante seres “noumenales” (Ibidem, p. 292), que sólo tienen a su alcance conocimientos generales que afectan a la elección de los principios de la justicia: cuestiones políticas y principios de teoría económica, así como las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana.

¹⁶ D. Lyons, “Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments”, en N. Daniels, Ed., *Reading Rawls*. Stanford: Stanford University Press, 1989 (1975), pp. 141-167, in p. 162.

¹⁷ J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas / J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, ed. cit., p. 46.

¹⁸ M. Fisk, “History and Reason in Rawls’ Moral Theory”, en N. Daniels, Ed., *Reading Rawls*, ed. cit., pp. 53-80: “Las deducciones de esta concepción de la naturaleza humana sostienen un surtido particular de valores –libertad de pensamiento, el estado como garante de la honradez, y la protección del autointerés por la sociedad– asociados con las instituciones liberales de la época capitalista. Por desgracia, estos valores no pueden hacer frente a un genuino interés social, como la servidumbre debida a la conciencia impuesta, el conflicto de clase que las funciones del estado amortiguan pero no eliminan, y la ausencia de una comunidad genuina. La incapacidad de los contractualistas para satisfacer estos problemas plantea la cuestión de si los valores que defienden son legítimos no sólo desde el punto de vista social, sino también desde el temporal. La concepción de la naturaleza humana que apoyan pierde su pretensión a la neutralidad social e histórica” (p. 67).

El velo de ignorancia es el artificio que Rawls utiliza para evitar que las personas en la situación originaria se dejen llevar por sus propios planes de vida a la hora de elegir los principios de la justicia. Pero, a pesar de las afirmaciones de Rawls¹⁹, esa ignorancia no es suficiente para alejar a los individuos de la heteronomía, pues aunque sirva para dejar de lado los intereses particulares, por desconocimiento, los sujetos no dejan de moverse por el interés de garantizarse los mínimos que les permitan llevar una vida digna. Desde el momento que la elección de principios está motivada por el propio interés, más que por la idea del Bien, los “principios serán, por así decirlo, generalmente heterónomos, más que particularmente heterónomos”²⁰, pero lejanos en cualquier caso del ideal de autonomía kantiano²¹.

Ni siquiera resulta claro que el velo de ignorancia sea compatible con una opción contractualista, pues si su función es eliminar las diferencias y, por tanto, las alternativas entre quienes se encuentran en la posición original, ¿qué sentido tiene negociar si todos razonan de la misma manera y son convencidos por los mismos argumentos²²? Cabría dudar, incluso, de que en esa situación haya partes, es decir, personas diferentes que eligen, porque la pérdida de sus atributos individualizados los convierte en un único sujeto, un filósofo, el teórico mismo, un ser intersubjetivo que conquista su autoconciencia o acaso un “Preferidor Racional”²³.

¹⁹ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 288: “el velo de la ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría para elegir principios heterónomos”.

²⁰ R. P. Wolff, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, ed. cit., p. 107.

²¹ J. H. Hicks, “Philosophers’ Contracts and the Law”, *Ethics*, 85 (1974), pp. 18-37, ha subrayado cómo el modelo de racionalidad de Rawls difiere del kantiano al concebir que la “acción es determinada por el deseo, y la razón es un instrumento para la máxima satisfacción del deseo” (p. 21).

²² M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, ed. cit., p. 164.

²³ J. Bidet, *John Rawls y la teoría de la justicia*, ed. cit., p. 57; J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas / J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, ed. cit., p. 53; M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, ed. cit., p. 168; Muguerza, J., *La razón sin esperanza*. Madrid: Taurus, 1986², pp. 258-268. Como señala J. Hampton, “Contracts and Choices: does Rawls have a Social Contract Theory?”, *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 6 (1980), pp. 315-338: “Ninguna de las partes defiende una concepción diferente porque todas ellas ignoran las diferentes concepciones morales que tienen y los hechos personales que deberían hacer una alternativa preferible. Aquí ninguna de ellas “paga” algo a los otros para que se haga el contrato; ninguno de ellos abandona su “concepción favorita” y elige los dos principios como el compromiso mejor” (p. 326). Ni la respuesta de S. Freeman (“Reason and Agreement in Social Contract Views”, *Philosophy and Public Affairs*, 19, 2 (1990), pp. 122-57: “las partes no son descritas como teniendo *todas* las mismas propiedades (e.g., tienen diferentes concepciones de su bien); en cambio, comparten la propiedad de no *conocer* algunas propiedades generales acerca de sí mismos que les pueden dar pruebas de sus posibilidades bajo los esquemas sociales estructurados por los principios de la justicia”, p. 146 nota), ni la de Rawls (“Réplica a Habermas”, en J. Habermas / J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, ed. cit., p. 87: “somos tú y yo y todos los ciudadanos en el tiempo, uno por uno y en asociaciones aquí y allí, quienes juzgamos los méritos de la posición original como un mecanismo de representación”), despejan las dudas.

Rawls supone que los individuos que están cubiertos por el velo de ignorancia preferirán tener más bienes primarios (“derechos, libertades y oportunidades, así como ingresos y riquezas”, a la vez que autorrespeto²⁴), a tener menos²⁵, lo cual es comprensible puesto que estos bienes primarios sirven para satisfacer los planes de vida que posee cada individuo. Pero, con este supuesto, Rawls atribuye a la sociedad una tendencia adquisitiva que no resulta fácil neutralizar y que genera dificultades adicionales. Los derechos, libertades, oportunidades, ingresos, riquezas, reconocimientos, etc., forman parte de las aspiraciones de la mayoría, pero en medida muy diferente, y sin olvidar que siempre existen individuos y grupos que carecen de las mismas. A pesar de ello, Rawls supone que, en la posición original, *todos* los sujetos estarían movidos por la búsqueda de estos bienes y que quien no lo estuviera siempre estaría en condiciones de renunciar a los mismos posteriormente; pero la solución no es tan sencilla: supone, por lo pronto, que en la situación originaria no están representados todos los tipos de individuos con sus intereses, ideologías o planes de vida, o que se dejan de lado los valores de aquellos que no comparten el sentir de la mayoría, con lo que difícilmente es posible imaginar la imparcialidad en la teoría de la justicia. Este mismo presupuesto, el provecho propio, se extiende a la satisfacción y maximización de los intereses particulares, convertidos en intereses exclusivamente posesivos, en la línea de Hobbes y Locke²⁶, opción que no deja de ser discutible cuando pretende elevarse a norma de conducta de toda sociedad. En realidad, Rawls entroniza una concepción que hace de la propiedad, aun en la forma de satisfacción mínima de la misma que establecen los principios de la justicia, el criterio de reconocimiento del individuo.

Existe, además, a pesar de la posibilidad de rechazar parte o la totalidad de esos bienes primarios una vez levantado el velo de la ignorancia, un vínculo entre éstos y los bienes que se suelen considerar fundamentales en algunos grupos, incluso en los más numerosos, pero no en todos los individuos, de los países occidentales. Se hace difícil aceptar, aunque Rawls afirme que “son cosas que es razonable querer,

²⁴ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 114. Una relación más detallada en *El liberalismo político*, ed. cit., p. 214: “La lista básica de bienes primarios (a la que se pueden añadir otros si resultara necesario) tiene los siguientes cinco encabezamientos: a) derechos y libertades básicos, que también pueden presentarse en una lista; b) libertad de movimientos y libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas; c) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; d) ingresos y riqueza; y, por último, e) las bases sociales del autorrespeto”.

²⁵ *Ibidem*, p. 169.

²⁶ C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella, 1970; F. Castilla Urbano, “El indio americano en la filosofía política de John Locke”, *Revista de Indias*, XLVI (1986), pp. 421-451, y “Una teoría del origen y desarrollo de la sociedad: el estado de naturaleza en John Locke”, en S. Vegas González, dir., *En torno al Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil de John Locke*. Alcalá de Henares: MEC-CEP, 1994, pp. 135-163.

sea lo que fuere lo que se quiera”²⁷, que se aprecien con igual valor entre las distintas clases sociales de las sociedades avanzadas en las que nos movemos: los mismos bienes significan cosas diferentes para los individuos, que tienden a ajustar sus expectativas a su condición. En consecuencia, la valoración que los individuos hacen de los bienes primarios varía tanto por su condición social, como por la sociedad en la que viven, como por la época. Aunque Rawls ha asumido esta crítica, su respuesta, apelando a la responsabilidad de los ciudadanos para que adapten sus gustos y aversiones a los ingresos, riqueza y posición social que razonablemente puedan esperar²⁸, no deja de ser una salida discutible, por cuanto esas expectativas están a su vez directamente relacionadas con las circunstancias en las que se desenvuelven las vidas de esos ciudadanos. En definitiva, Rawls, a pesar de tener en cuenta en algún momento los condicionamientos familiares y de clase²⁹, no llega a sacar consecuencias relevantes de ello, y parece elevar a norma racional y justa lo que no es sino un presupuesto característico de la mayoría de las clases medias de las sociedades posindustriales de nuestro tiempo³⁰. Acorde con ello, Rawls concibe los bienes primarios como bienes de disfrute privado, sin que “se incluya entre ellos ni un solo bien público que pueda ser disfrutado por los hombres colectivamente”³¹.

Hemos dicho que los bienes primarios son necesarios para realizar los proyectos o planes racionales de vida, por lo que es a éstos donde hemos dirigir nuestra mirada cuando se vinculan con los sujetos³². Aunque Rawls admite que “no debemos imaginar que un proyecto racional sea una pauta detallada para la acción que se extienda a lo largo de toda la vida. Se trata, en realidad, de una jerarquía de proyectos, cuyos subproyectos más específicos van situándose en el momento adecuado”³³, esto no impide que el concepto de plan racional de vida resulte sumamente ambiguo, por cuanto parece suponer una extravasación de lo que es usual en una institución o en una empresa, establecer metas a conseguir a medio y largo plazo, a

²⁷ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 289.

²⁸ *El liberalismo político*, ed. cit., p. 220.

²⁹ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 96: “El grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, dependen de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales”.

³⁰ R. P. Wolff, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, ed. cit., p. 126: “Incluso en una sociedad organizada y estable, el tipo de plan de vida que Rawls describe es más característico de las clases medias profesionales que de los hombres y mujeres de la clase obrera. En la América moderna, por ejemplo, los médicos tienden a seguir siendo médicos a lo largo de toda su vida de trabajo, y los profesores tienden a seguir siendo profesores; pero el obrero medio puede contar con que habrá de realizar trabajos que pertenecerán a muchas categorías completamente distintas, en el curso de su vida laboral”.

³¹ B. Parekh, *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza, 1986 (1982), p. 206.

³² *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 454.

³³ *Ibíd.*, p. 453.

las personas, que cambian de deseos durante su vida y que no someten su acción a una planificación incuestionable. Con todo, a pesar de la dificultad de admitir que los bienes básicos sean compartidos por todos los ciudadanos de una sociedad y buscados durante toda su vida, lo que parece un exceso, tanto por lo que supone como por lo que deja de lado, es la división entre los planes de vida particulares y los principios de la justicia que se establece en la posición original. Es un supuesto excesivo porque en la vida real los principios de la justicia no son para todo el mundo algo a negociar, sino que son considerados por muchos individuos objeto de revelación o producto de las leyes de la evolución. Por otra parte, Rawls deja de lado los planes de vida individuales, porque presupone que no admiten discusión alguna por ser subjetivos; pero aunque esa sea una opción mayoritariamente aceptada en las sociedades en que vivimos, no es válida para muchos individuos que consideran que su concepción de la vida buena no es una más, sino la verdadera³⁴. Además, no es fácil separar los planes de vida particulares de la concepción de la justicia de cada individuo; de hecho, durante siglos y todavía hoy en algunas sociedades, la posición social ha sido considerada parte decisiva a la hora de aplicar esos principios. Así, pues, la formulación que Rawls hace de este problema sólo tiene sentido dentro de una concepción “secular, racionalista, pluralista y escéptica, propia de la cultura occidental contemporánea”³⁵.

Quienes se encuentran en la posición original no pueden obtener ventajas especiales para sí mismos, pero tampoco aceptan desventaja alguna. Dado su desconocimiento respecto a qué opciones les son más favorables, se dejarán llevar, según Rawls, por la regla maximin (*maximun minimorum*), que jerarquiza las alternativas conforme a sus peores resultados posibles, de manera que habrá de adoptarse aquella cuyo producto sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas. La adopción de la regla maximin implica el rechazo de las posiciones arriesgadas, aunque eventualmente puedan llevar a obtener mayores beneficios, porque también pueden suponer quedarse sin aquello que se considera especialmente valioso³⁶. Sobra decir que esta mentalidad conservadora no es compartida por todos los individuos en la vida real, lo que aleja ésta de la posición original, pero cabe aceptar que, *si los individuos que deciden bajo el velo de la ignorancia temen encontrarse entre los menos aventajados* (lo cual implica, una vez más, una mentalidad entre conservadora y pesimista), deberían mostrarse favorables a una distribución de los bienes primarios que reduce al mínimo las consecuencias que se derivarían de ocu-

³⁴ G. Dworkin, “Non-Neutral Principles”, en N. Daniels, Ed., *Reading Rawls*, ed. cit., pp. 124-140, señala que el velo de ignorancia impone “el *laissez-faire* como una elección obvia” para la mayoría de las personas, pero no para quienes mantienen convicciones religiosas o morales “fuertes”: “los que están convencidos que las opiniones erróneas “contaminarán” el ambiente y corromperán a sus hijos se opondrán racionalmente a una política de tolerancia” (p. 138).

³⁵ B. Parekh, *Pensadores políticos contemporáneos*, ed. cit., p. 205.

³⁶ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 183.

par la peor posición. Quienes deben decidir en la situación original buscan así proteger sus intereses y fines, a pesar de desconocer éstos, pero, sobre todo, como personas libres, tienen un interés en mantener su libertad para revisar tales fines³⁷ (lo que, en contradicción con la motivación atribuida, no es una actitud conservadora).

4. La elección de los principios de la justicia y sus presupuestos

Así, pues, las decisiones que toman quienes se encuentran en la situación inicial van encaminadas a asegurar las condiciones más favorables para promover sus objetivos específicos. Esta racionalidad estratégica es la que abre paso a los dos principios de la justicia: el primero enuncia una libertad que sólo admite como límite la libertad de los demás; el segundo se desglosa a su vez en dos bienes diferentes: el principio de diferencia, que acepta las desigualdades sólo cuando benefician a los peor situados, y el principio de igualdad, que garantiza una oportunidad igual en el acceso a los bienes³⁸. Ya se sabe que el primer principio tiene prioridad sobre el segundo, y la segunda parte del segundo principio sobre la primera; como ningún principio posterior debe ser tenido en cuenta hasta que no se consiga satisfacer el nivel adecuado del anterior³⁹, ni la libertad ni la igualdad de oportunidades podrán ser sacrificadas por mayores ventajas económicas⁴⁰. Sin embargo, cabe aceptar desigualdades en los ingresos y en las riquezas si éstas contribuyen a mejorar la situación de todos, bajo la condición de que los menos aventajados mantengan el derecho de veto ante cualquier situación que les pueda perjudicar.

En torno a los principios de la justicia y las prioridades entre ellos establecidas por Rawls surge un número considerable de dificultades. Si comenzamos por el primer principio, lo primero que aparece es el problema de su justificación: la posición original pretende sustituir el elemento trascendental kantiano por la experiencia humana⁴¹, pero no puede prescindir de la libertad como postulado, pues no es posible concebir como éticamente correcta una discusión en la que los individuos no

³⁷ S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de Hoy, 1996 (1992), p. 35: “en el sistema rawlsiano lo que de verdad es importante no son las concepciones del bien que tienen las personas, sino lo que está detrás de ellas, es decir, su libertad para escoger sus propias concepciones del bien, para comprobar sus resultados y para cambiarlas”.

³⁸ *Teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 340-341. Aunque Rawls ha modificado la enunciación de estos principios en trabajos posteriores (*El liberalismo político*, ed. cit., pp. 35, 328, etc.), su contenido básico se puede considerar invariable.

³⁹ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 63.

⁴⁰ Para Rawls (ibídem, p. 600) esta prioridad sólo tiene sentido en sociedades que hayan alcanzado cierto grado de desarrollo; en caso contrario, las libertades básicas pueden verse restringidas.

⁴¹ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 293.

gozasen de libertad; tampoco las conclusiones a las que llegasen gozarían del refrendo más adecuado si no se diera tal presupuesto. Se da así la paradoja de tener que suponer la existencia de libertad en los participantes en una reunión que ha de decidir sobre la elección de las libertades básicas como principio de la justicia. Tal vez por ello, sería más apropiado hablar de «libertad» y «libertades»⁴², donde la primera ejercería de condición de posibilidad de las segundas⁴³; pero, de esta forma se acentúa el carácter no originario de la teoría de Rawls, que no sólo no puede prescindir de un presupuesto injustificado, sino que genera dudas sobre su utilidad: si antes de la posición original los individuos tienen las mismas libertades que se entronizan después a través del primer principio de la justicia, ¿para qué someterse a aquélla? Dicho sea de paso, el supuesto del estado de naturaleza parece encajar mejor con el requisito de la libertad que la teoría de Rawls. En efecto, la situación asocial característica de aquél acoge sin dificultad la libertad sin trabas de quienes se desenvuelven dentro del mismo. El paso del estado de naturaleza al estado político supone una limitación de esa libertad en la forma de subordinación al poder absoluto del soberano (Hobbes), o en la de admisión de las leyes establecidas por la mayoría (Locke) o por la voluntad general (Rousseau). Pero, esta libertad, al ser garantizada por el Estado, suponía un avance respecto de la arbitrariedad del punto de partida⁴⁴; se comprende así que, incluso en un absolutista como Hobbes, se pueda ver al “auténtico fundador del liberalismo”⁴⁵.

La reivindicación de *la* libertad tenía sentido en el enfrentamiento ilustrado con el *ancien régime* y la tiene en una dictadura. En las democracias actuales, como se aprecia a diario, el problema no es la existencia de libertad sino la coordinación y alcance de *las* libertades. Una excesiva libertad de expresión puede chocar con el derecho a la intimidad, la libertad de conciencia puede limitar los derechos sociales y políticos de otras personas, por lo mismo que el derecho a la propiedad personal puede acabar con la mayor parte de libertades. Es fácil imaginar restricciones en

⁴² J. Muguerza, *Desde la perplejidad*. Madrid: FCE, 1996, p. 201, nota 34.

⁴³ *Teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 82-83: “Las más importantes entre ellas son la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho”.

⁴⁴ J. J. Rousseau, *Del contrato social o Principios del derecho político en Discursos*, ed. cit., L. II, cap. IV, p. 57: “es completamente falso que en el contrato social haya una renuncia verdadera por parte de los particulares: su situación, por efecto de este contrato, es realmente preferible a lo que antes era, y en lugar de una enajenación, no han hecho sino un cambio ventajoso de una manera de ser incierta y precaria por otra mejor y más segura, de la independencia natural por la libertad, del poder de hacer daño a los demás por su propia seguridad, y de su fuerza, que otros podían sobrepasar, por un derecho que la unión social vuelve invencible”.

⁴⁵ J. Habermas, *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987 (1963, 1971), p. 73.

sentido inverso al señalado y añadir otras muchas si no se establece un criterio para elegir entre libertades que Rawls no proporciona, y sin el cual la libertad se convierte no sólo en un ente abstracto, sino en una fuente de conflictos⁴⁶: por una parte, sin ese criterio el derecho a la propiedad personal amenaza con anular el principio de diferencia que regula el reparto de los bienes económicos; por otra, la prioridad de la libertad sobre los valores económicos parece indiscutible cuando se expresa en su forma abstracta, pero resulta menos aceptable cuando se refiere a una libertad concreta⁴⁷; por último, la decisión sobre el alcance de determinada libertad en detrimento de otra puede exigir un cálculo económico, pero eso rompería la doctrina de Rawls al otorgar prioridad al segundo principio sobre el primero.

El primer principio de la justicia resulta demasiado genérico al no alcanzar a resolver el conflicto entre libertades, pero es también excesivamente formal por no prever la igualdad en su uso. Cuando se asume que vivir en un sistema de libertades es preferible a carecer de éstas, las ventajas que se desprenden de tal supuesto no pueden ligarse a una libertad abstracta, como la que enuncia el primer principio, pues su aprovechamiento es muy distinto según la capacidad y nivel económico de los individuos. Rawls ha intentado defenderse de esta acusación distinguiendo entre las libertades básicas, que son las mismas para todos, y el valor de estas libertades, que estaría vinculado a la autoridad y la riqueza⁴⁸, pero la distinción se resiente desde el momento en que el factor económico sigue siendo determinante para el disfrute de una libertad plena⁴⁹, y ni siquiera la respuesta de Rawls a las críticas resulta convincente⁵⁰.

⁴⁶ H.L.A. Hart, "Rawls on Liberty and its Priority" (1973), en N. Daniels, Ed., *Reading Rawls*, ed. cit., pp. 230-252, in p. 240.

⁴⁷ Valga como ejemplo, la conciliación del derecho a la propiedad de la tierra con el de la libertad de paso, analizada por Hart (p. 244).

⁴⁸ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 237.

⁴⁹ N. Daniels, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", en N. Daniels, Ed., *Reading Rawls*, ed. cit., pp. 253-281: "La distinción entre libertad y el valor de la libertad fracasa en dos vías. Primero, no tiene una base satisfactoria. La exclusión del factor económico de los constreñimientos definitivos de la libertad parece arbitraria, [...]. Segundo, fracasa al complicar la tarea que motivó su introducción. Esto es, fracasa al reconciliar el primer y el segundo principios. Lo que es peor, [...] fracasa por razones internas e importantes de la teoría de Rawls. Estas razones internas, sin embargo, tienen también una importancia que no se restringe a la teoría de Rawls. Mostrar que igual libertad e igual valor de la libertad son elecciones igualmente racionales en la posición original va a ser parte de la vía para mostrar por qué la igualdad de la libertad básica parece ser algo meramente formal, una abstracción hueca sin aplicación real, si no está acompañada por la igualdad en la habilidad para ejercer la libertad" (p. 279).

⁵⁰ En *El liberalismo político*, ed. cit., p. 361 y ss., afirma que las desigualdades en medios de los individuos sólo afectan al valor de la libertad, es decir, a los beneficios que las personas sacan de sus libertades, pero las libertades básicas son las mismas para cada ciudadano. Para evitar que las libertades políticas estén sólo al alcance de los que poseen mayores ingresos o riquezas, Rawls propone asegurar esas libertades, pero sólo esas libertades, incluyendo su "valor equitativo" en el primer princi-

Se aprecia que el enunciado de la libertad es de todo menos inocente, por lo que cabe plantearse que detrás de su prioridad en la formulación de los dos principios de la justicia se esconde el mantenimiento de demasiados privilegios. La solución inicial de Rawls para *equilibrar* tales desigualdades es el principio de diferencia. Éste, al incidir sobre la distribución de los bienes básicos que deben satisfacer las necesidades de cualquier miembro de la sociedad, supone una novedad importante respecto al estado de naturaleza. El contractualismo de Hobbes y Locke no hizo problema de la distribución, sino de la adquisición de la riqueza de cara a garantizar su propiedad; aunque en Rousseau se vislumbra una preocupación de este orden, su solución se encaminará más al ejercicio y al control del poder político, dejando intacta esta cuestión. La inclusión por Rawls de consideraciones económicas en la misma medida que la seguridad y la libertad omnipresentes en las teorías contractualistas clásicas, demuestra la afinidad de su teoría con las discusiones políticas del presente, que hacen del bienestar un elemento esencial. Sin embargo, la preocupación por la distribución de los bienes básicos se asienta sobre una sociedad que no es entendida como un conjunto de individuos que comparten una serie de principios y metas, ni como un grupo de sujetos entregados a la solidaridad, sino una sociedad lockeana, concebida como un conjunto de átomos independientes entre sí⁵¹, que sólo cooperan unos con otros para obtener un beneficio, de manera similar a como ocurre en las relaciones mercantiles⁵²: bajo el esquema de “un principio de ventajas recíprocas”⁵³, aunque no iguales. En la teoría de la justicia de Rawls no sólo no existe la posibilidad, sino tampoco el deseo, de alcanzar una equiparación en el dominio y las gratificaciones puesto que el mayor beneficio de los menos aventajados exige el mantenimiento de las desigualdades⁵⁴.

La concepción de la justicia como imparcialidad tiene, pues, una base indivi-

pio de justicia y garantizando oportunidades equitativas para acceder a un cargo público e influir en las decisiones políticas. De esta forma, supone Rawls que el valor de las libertades políticas de los ciudadanos pasará a ser el mismo para todos.

⁵¹ C. Taylor, “Atomism”, *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 2 vols., II, pp. 209-210.

⁵² Supuestos que ya fueron denunciados por Marx; véase F. Castilla Urbano, “El «estado de naturaleza», la comunidad primitiva y el pensamiento de Marx”, *Utopía y praxis latinoamericana*, 13, junio de 2001, pp. 86-106.

⁵³ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 207.

⁵⁴ M^a J. Agra Romero, *J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática*. Universidad de Santiago de Compostela, 1985, p. 129: “se parte de la igualdad básica y se justifica la desigualdad económica y social”. Para R. Dworkin, “La justicia y los derechos” (1973), *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1999, pp. 234-275, los principios de la justicia “no están a la altura de un ideal igualitario. Primero, porque subordinan la igualdad de recursos materiales, cuando es necesario, a la libertad de la actividad política, haciendo que las exigencias del primer principio tengan prioridad sobre las del segundo. Segundo, porque no tienen en cuenta la privación relativa, en cuanto justifican cualquier desigualdad cuando los que están peor están mejor de lo que estarían, en términos absolutos, de no existir esa desigualdad” (p. 271).

dualista⁵⁵, de parte de cuyas controvertidas consecuencias Rawls no parece ser consciente⁵⁶. Este individualismo concibe la cooperación de las personas, guiadas siempre por intereses egoístas, en términos instrumentales o estratégicos: la sociedad es sólo el marco dentro del cual los negocios prosperan, y el negocio, esto es, un fin privado, es la motivación última de esa cooperación⁵⁷. Se acentúa así el carácter desigual de las relaciones interpersonales: el beneficio de los peor situados no puede ser otra cosa que el elemento residual del auténtico beneficio, que no es otro que el mercantil. Las mismas relaciones sociales son concebidas como relaciones de ganancia, adquisitivas, de manera que ningún individuo parece capaz de renunciar a la consecución de sus bienes en pro de los demás.

Esta premisa parece estar presente en el reconocimiento de mayores beneficios a los que poseen más talento. Si, a pesar de su ventaja, hay que incentivarlos, será porque no comparten la teoría de la justicia hasta sus últimas consecuencias. Pero, si esa situación es real, deberíamos admitir que los que han sido más favorecidos por la naturaleza o por la sociedad están en condiciones de imponer unas condiciones injustas a los demás; no es sólo que se puedan negar a tomar parte en la posición original (al fin y al cabo a ellos les corresponde sacrificarse por los menos aventajados⁵⁸), sino que pueden, por ejemplo, exigir más ganancias de las que realmente merecen sus esfuerzos o, tal vez, no llevar a cabo éstos con el consiguiente perjuicio para la sociedad⁵⁹. La teoría de Rawls no sólo no da respuesta a esta situa-

⁵⁵ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 301.

⁵⁶ T. Nagel, "Rawls on Justice" (1973), en N. Daniels, Ed., *Reading Rawls*, ed. cit., pp. 1-16: "La posición original parece presuponer no tanto una teoría neutral de lo bueno, sino una concepción liberal, individualista, de acuerdo con la cual lo mejor que puede ser querido por algunos es no obstruir el seguimiento de su propio camino, con tal que no interfiera con los derechos de los demás. La visión es persuasivamente desarrollada en posteriores partes del libro, pero sin un sentido de su controvertido carácter" (p. 10).

⁵⁷ C. Kukathas y P. Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, ed. cit., p. 33: "Sin duda la noción de Rawls del contrato es más económica que política. Él ve a las partes como tomando partido cada una por referencia a lo bien que los acuerdos propuestos tratan de responder a sus intereses personales".

⁵⁸ T. M. Scanlon, "Rawls' Theory of Justice", en N. Daniels, Ed., *Reading Rawls*, o. cit., pp. 169-205: "la defensa de Rawls del Principio de Diferencia tiene que proceder en lo principal por extender el ideal de la cooperación social del que este principio es la expresión natural. Las ventajas de este ideal —e.g., el hecho de que las instituciones fundadas sobre el mismo soporten la autoestima de sus miembros y provean una expresión pública de su respeto mutuo— pueden ser extendidas, y su habilidad para dar cuenta de los criterios de justicia considerados puede ser demostrada, pero al final la adopción de una visión alternativa no está totalmente excluida" (p. 205).

⁵⁹ Me limito a señalar algunas de las objeciones igualitarias a Rawls. Véase el resumen de R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 79-85; el análisis de B. Barry, *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 1995 (1989), pp. 412-420, y el de P. Van Parijs, "Difference Principles", pp. 200-240, así como la defensa de N. Daniels, "Democratic Equality. Rawls's Complex Egalitarianism", pp. 241-276, ambos en Freeman, S., ed., *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. cit.

ción, sino que permite que los más poderosos obtengan mayores ventajas y los legitima en nombre de la justicia hacia los menos favorecidos.

5. Después de la justicia: ¿la sociedad bien ordenada?

Una vez establecidos los principios de la justicia, (vamos a suponer que) se levanta el velo de ignorancia, las partes *abandonan* la posición original y pasan a formar parte de una sociedad bien ordenada, esto es, una sociedad regulada por una concepción de la justicia, cuyos principios son aceptados por todos sus miembros, y en la que las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios⁶⁰. Sin embargo, los problemas están lejos de haberse resuelto. Rawls considera que los acuerdos adoptados comprometen a quienes los suscriben, de manera que se puede considerar que lo que se decida por las partes en la posición original será observado en la práctica⁶¹; a pesar de ello, nada en su construcción garantiza que los principios de la justicia sean adoptados por los ciudadanos ni por los gobernantes. Los primeros, una vez que abandonan la situación original, pueden considerar que vale más ser inconsecuente con lo decidido en aquélla, que permanecer anclados a unos principios que van contra sus intereses al estar en una posición más favorable de la estimada inicialmente⁶². Los gobernantes siempre tienen a su servicio una magnífica excusa para no redistribuir los beneficios de la cooperación social tal y como sugiere la teoría, argumentando que esa redistribución puede, a medio y largo plazo, ir en detrimento de los más desfavorecidos. Unos y otros podrían ser calificados de injustos, pero la maledicencia no suele ganar la partida a las situaciones de privilegio. Si no se quiere que los principios de la justicia se queden en mera hipótesis, será necesaria una teoría del estado que detalle cómo imponerlos, teoría que en Rawls es inexistente⁶³.

Por otra parte, la necesidad de la justicia es evidente en sociedades que comparten los conflictos de intereses y la complejidad de las democracias modernas, pero no está del todo claro que sea la virtud moral indiscutible de toda sociedad. De hecho, al retrotraer a la posición original la determinación de los principios de la justicia y aun reconociendo el carácter hipotético que Rawls otorga a este concepto, la aparición de la justicia se convierte en inevitable porque la propia posición

⁶⁰ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 21.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 173. Véase M.A. Rodilla, "Buchanan, Nozick, Rawls: variaciones sobre el estado de naturaleza", *Anuario de Filosofía del Derecho*, II (1985), pp. 229-284, in p. 279.

⁶² R. P. Wolff, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 158-159.

⁶³ *Ibíd.*, p. 181; F. Vallespín Oña, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza, 1985, p. 124, y J. Bidet, *John Rawls y la teoría de la justicia*, ed. cit., p. 115.

original reproduce los valores que son característicos de esas sociedades y de unas circunstancias muy determinadas. Pero su elevación a virtud necesaria de toda sociedad sólo puede justificarse partiendo de uno o varios valores previos, que hace que los sujetos adquieran conciencia de las desigualdades y que tengan el propósito de solucionarlas en algún grado. Esto significa que, a diferencia del estado de naturaleza, que venía a reflejar la situación anterior a la constitución de la sociedad civil, la posición original no es la situación de partida⁶⁴. Mientras que, en virtud de unos supuestos epistemológicos que reducían la sociedad a sus elementos constitutivos, *todos* los individuos estaban en el estado de naturaleza, aunque ansiando salir de él (Hobbes, Locke) o viéndose obligados a ello (Rousseau), los mejor situados de la sociedad no aceptarían la posición original si no hubiera una previa consideración de las situaciones de necesidad; pero si existe tal sentimiento moral, las decisiones adoptadas en la posición original a favor de la justicia, sólo son un procedimiento para la acción⁶⁵: la decisión previa, auténticamente moral, acerca de la necesidad de ayudar a los menos favorecidos ya ha sido tomada⁶⁶.

Así pues, esa compasión previamente sentida por los sujetos, al menos por algunos de ellos, es la que los impulsa a establecer normas generales de justicia. Desde esta perspectiva, no se entiende qué necesidad hay de llegar a la posición original, pues los sujetos seguirán siendo libres para cumplir o no cumplir con lo que consideren sus obligaciones morales al margen de las decisiones adoptadas en aquélla. Incluso cabría argumentar contra la exigencia de reducir la motivación de los individuos en la situación originaria al autointerés, toda vez que han demostrado su buena disposición para discutir un procedimiento que sólo pretende beneficiar a los más desfavorecidos⁶⁷.

⁶⁴ M. H. Lessnoff, "Justice, Social Contract, and Universal Prescriptivism", *Philosophical Quarterly*, 28 (1978), pp. 65-73, señala que toda teoría del contrato debe ir unida a una "situación de no contrato", que en el contractualismo clásico sería el estado de naturaleza, pero "Rawls no parece describir tal alternativa de no-contrato", lo que sugiere que su "teoría no es genuinamente una teoría del contrato social" (p. 67).

⁶⁵ B. Barry, *Teorías de la justicia*, ed. cit., p. 355: "la prioridad de la justicia está basada en el derecho desde el comienzo, con la condición de que las personas para quienes se han de elegir los principios tengan el deseo dominante de ser justos".

⁶⁶ J. I. Martínez García, *La teoría de la justicia de John Rawls*. Madrid: C.E.C., 1985, p. 143: nos podemos preguntar por qué entrar en la posición originaria, por qué jugar a este curioso juego, "la respuesta se reduce a una adhesión por convencimiento de que esta situación, que ya tiene un sentido o fuerza moral y no es, por lo tanto, neutral, es preferible a otras. Las razones, razones morales, para aceptar no son claras y hay un cierto decisionismo".

⁶⁷ Se confirmaría de esta forma, como apunta P. Ricoeur ("John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social", *Revue de Métaphysique et de Moral*, 3 (1990), pp. 367-384), la existencia de una noción previa de justicia: "una concepción procedimental de la justicia no se basta a sí misma si no contribuye a formalizar un sentido de la justicia presupuesto siempre" (p. 384), o la necesidad de valores alternativos que sustenten la ideología contractualista, en la línea señalada por D. Gauthier, "The Social Contract as Ideology", *Philosophy and Public Affairs*, 6, 2 (1977), pp. 130-164:

Además de no reconocerle la disposición que guía sus acciones, Rawls somete al individuo a una doble desposesión: por una parte, a través del velo de ignorancia, el sujeto desconoce sus fines e intereses, mientras que a través del principio de la diferencia, los méritos o talentos personales deben considerarse como algo a compartir con la sociedad⁶⁸. La primera desposesión, en la medida en que tiene lugar en esa situación hipotética que es la posición original, podría decirse que es la menos grave, aunque exige una elección de principios y normas a partir de una noción de cómo deben ser y cómo deben comportarse las personas que, como hemos visto, esconde demasiados presupuestos; la desposesión que se vincula con el principio de la diferencia provoca mayor perplejidad, pues desliga los principios de la justicia del mérito de las personas⁶⁹. De acuerdo con ello, lo que merecen las personas no depende de su esfuerzo, sino de cómo éste contribuya al interés común. Esto no sólo contradice el kantismo de Rawls al suponer una ética consecuencialista frente a la intencionalista, sino que genera todo tipo de incertidumbres: desde quién tiene la capacidad para decidir qué es de interés común, hasta las variaciones a las que está sometido el mismo, o a lo que ocurre cuando el resultado de ese esfuerzo no es reconocido por la sociedad. Estos casos representan graves contrasentidos, pero no son los peores a los que puede dar lugar esta concepción del mérito: más grave, desde un punto de vista moral, parece que es la contradicción entre la ausencia de un criterio compensador para quien realiza un esfuerzo⁷⁰, y la exigencia de responsabilidades a quien comete alguna acción contra el interés común⁷¹. Si “no merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad”, no la mereceremos ni para lo bueno ni para lo malo⁷².

“Amor y patriotismo son mitos para el contractualista. Pero estos mitos, y no la razón, han sido el verdadero soporte para resistir el orden coercitivo, permitiendo envolver el miedo y asegurar así la supervivencia del estado” (p. 163).

⁶⁸ *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 124: “El principio de la diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posibles los beneficios de esa distribución. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienes quiera que fuesen, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos”.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 126: “Es, pues, incorrecto que los individuos con mayores dones naturales y con el carácter superior que ha hecho posible su desarrollo, tengan derecho a un esquema cooperativo que les permita obtener aún más beneficios en formas que no contribuyan al beneficio de los demás. No merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad. Igualmente, problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestra capacidad, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales no puede pretenderse crédito alguno. La noción de mérito no puede aplicarse aquí”.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 351.

⁷¹ *Ibíd.*, pp. 353-354.

⁷² M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, ed. cit., pp. 120-121.

6. La pérdida de la memoria histórica

El contractualismo clásico pretendía instaurar un orden económico y político que acabase con los estamentos y los privilegios del antiguo régimen. Para alcanzar esta meta la memoria jugaba un papel fundamental: según las distintas versiones del contrato, el estado de naturaleza suponía un punto de partida a superar por su inseguridad o recuperar en su igualdad, pero estaba presente siempre. Incluso al acentuar su carácter hipotético, la razón no dejaba de utilizar su recuerdo para reafirmar la validez de sus principios⁷³. Las propuestas de Rawls pretenden también romper con el pasado y crear una nueva situación desde la posición original. Pero ésta se propone dentro de un sistema democrático; no hay, por tanto, una búsqueda de formas alternativas de gobierno. A pesar de ello, se busca hacer tabla rasa del pasado y configurar una nueva realidad. Mas, eso no es posible dentro de una continuidad política como la que plantea: sólo la moralidad puede obligar a las partes a introducirse en la posición original y a respetar, después, lo acordado en aquélla. Pero, la moralidad en forma de justicia es, precisamente, lo que intentaba introducir la teoría de Rawls. Por ese camino no parece avanzarse mucho y, sobre todo, se plantea la duda de qué hemos de hacer cuando los individuos reales se niegan a situarse en la posición original: ¿nos quedamos sin justicia?, ¿cuál será en ese caso la postura correcta a adoptar? Cabría recurrir a la desobediencia civil, pero ésta apela al sentido público de la justicia, y en una situación anterior a la posición original aquélla todavía no existe. Mas, si no existe la justicia, la sociedad real debería distinguirse de la sociedad justa y, sin embargo, la mayor parte de los principios entronizados por la teoría de Rawls no se distinguen de los que rigen en nuestras sociedades; si es así, una vez más, ¿para qué sirve la teoría de la justicia?

Cabe argumentar que la hipótesis que constituye la posición original no tiene que buscarse en la realidad, pero eso, en cualquier caso, no la exime de ser medida por sus efectos reales. Si la pretensión de la teoría del contrato social, frente a las teorías del derecho divino de los reyes o del poder absoluto en el pasado, y frente a los modelos utilitaristas en el presente, es la de legitimar una forma de organización racional de la sociedad, el incumplimiento de ese proyecto deja de ser una cuestión hipotética y permite exigir cuentas por los aspectos no realizados de la teoría⁷⁴. Más acá de lo que dio de sí el contractualismo clásico, es evidente que las sociedades actuales, a pesar de compartir muchos de los presupuestos rawlsianos, están lejos

⁷³ A. Bloom, "Justice: John Rawls Vs. the Tradition of Political Philosophy", *The American Political Science Review*, 69, 2 (1975), pp. 648-662: "Cuando dejamos el estado de naturaleza, las pasiones encuentran su remanso con nosotros y nos proveen de intensos recuerdos de este primer estado y nuestras razones para preferir el civil. Pero la "posición original" es una fría abstracción que no nos da ningún motivo definitivo" (p. 652).

⁷⁴ J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, ed. cit., pp. 266-267.

de poder ser consideradas justas. Tanto si se mide desde la situación existente, con sus insuficiencias, como desde la que propone en la posición original, con las dificultades ya vistas, la teoría de Rawls presenta un problema similar al planteado por el estado de naturaleza en la teoría del contrato social tradicional: la validez de una situación ficticia para servir de norma de justicia en situaciones reales. En el caso de Rawls, sin embargo, lo que hay de hipotético en la teoría no añade credibilidad a la misma, y lo que hay de creíble la acerca más a la claudicación que a la virtud al admitir que las desigualdades sólo sean tolerables cuando coexistan con un beneficio y siempre que no comporten un perjuicio para los menos favorecidos. Tal criterio, más que poner remedio a situaciones de injusticia, parece propiciar el mantenimiento de las desigualdades en detrimento de los menos aventajados.

La sociedad bien ordenada, por tanto, no garantiza el reinado de la justicia, pero, además, reduce ésta al ámbito de lo material e ignora los acontecimientos anteriores. La justicia como imparcialidad se aferra a un presente que a lo sumo ofrece alguna compensación por las desigualdades materiales actuales, y deja en el olvido las reparaciones por las injusticias de todo tipo del pasado. Rawls no parece entrever que, precisamente por tratarse de una propuesta para democracias avanzadas donde la supervivencia no suele estar en juego, las desigualdades pueden tener que ver no tanto con el bienestar material como con los símbolos que consideran importantes los miembros de la comunidad (o una parte considerable de los mismos): un pasado que no es reconocido en la medida deseable, una dignidad que no alcanza a ser restaurada, una humillación irreparable, etc.

Si la teoría de la justicia debe encontrar su lugar, la memoria histórica resulta decisiva. Ningún proyecto moralizante puede imponerse sin la existencia de una opinión favorable, pero ésta sólo se alimenta de la experiencia. El olvido, aunque sea momentáneo, de las circunstancias concretas que impone a los individuos aparece como un obstáculo. La *Teoría de la Justicia* no reduce a la posición original la ausencia del conocimiento y de la memoria, sino que la mantiene parcialmente hasta la última de las cuatro etapas (además de la que afecta a la elección de los principios, la etapa constitucional, la legislativa y la de aplicación práctica⁷⁵) que Rawls imagina como necesarias para aplicar los principios que deben regir en la sociedad ideal, lo que aumenta la dificultad del compromiso ciudadano.

El olvido de las circunstancias vividas personal o históricamente es el requisito para la elaboración de los principios de la justicia, pero en una situación de desconocimiento de las mismas es más que improbable decidir con sentido: es la experiencia la que alimenta las expectativas y compromisos del ciudadano, y sin ellos no se puede decidir lo que es importante o necesario. Desde esta perspectiva, se

⁷⁵ Sólo cuando los ciudadanos deben obedecer las reglas aplicadas por los jueces, “no habrá razones para ninguna forma de velo de ignorancia, levantándose todas las restricciones” (*Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 233).

comprende que Rawls otorgue cada vez menos importancia a la justicia y más al consenso social en *El liberalismo político*⁷⁶.

Si del pasado pasamos al futuro, la teoría de Rawls también muestra problemas: si los principios de la justicia se imponen dentro de una sociedad, ¿qué cambios cabe esperar en la misma? Las dictaduras quedan excluidas específicamente de su aplicación por Rawls. Los sistemas en desarrollo no tienen que cumplir el principio de iguales libertades. Las democracias constitucionales ya practican la justicia de la que son capaces: ésta es relativamente válida para las clases integradas dentro del sistema, y menos eficiente para los individuos y grupos con menos capacidad coactiva (ancianos, mujeres, inmigrantes, etc.). Creo que no es responder a la ligera si decimos que las propuestas de Rawls no parecen capaces de añadir mucho más.

Queda, por último, llamar la atención sobre la afirmación de Rawls acerca de la exclusión de los principios de la justicia de las dictaduras y de los países en desarrollo. A pesar de la dificultad de armonizar el principio de eficiencia con las formas democráticas, parece una renuncia excesiva, pero sobre todo contradictoria: si la búsqueda de una sociedad bien ordenada tiene la trascendencia que el proyecto rawlsiano demanda, se debería rechazar su falta de aplicación a cualquier sistema político. La diferencia entre lo que exigen los principios de la justicia y lo que da de sí cierto tipo de organización política será mayor en aquellos regímenes que no albergan en su interior garantías de libertad, igualdad de oportunidades o que se mantienen inmunes al reparto de la riqueza, pero el enunciado de esos principios jugará en su contra⁷⁷. Carece de sentido, pues, admitir a priori la falta de validez de los principios fuera de un sistema democrático.

⁷⁶ C. F. Rosenkrantz, *El nuevo Rawls*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1995, p. 15; R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, ed. cit., pp. 191 y ss.

⁷⁷ Por el contrario, como ha señalado E. López Castellón, “Sobre lo bueno y lo justo: Rawls en Ricoeur”, en G. Aranzueque, ed., *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur. Cuaderno Gris*. Madrid: U.A.M., 1997, pp. 333-351, en una sociedad de estas características adquiriría más sentido que en ninguna otra la consideración de la “sociedad bien ordenada” como una “meta a alcanzar históricamente” en virtud de un “contrato que deberían suscribir sujetos pertenecientes a sociedades injustas y mal organizadas, los cuales deberían acordar una forma de organizar las bases políticas de la comunidad a la que pertenecen a la luz de unos principios asumidos libre y racionalmente, esto es, moralmente” (pp. 350-351).